UMA ANTROPOLOGIA DA IMAGEM COLONIAL: PODER E FIGURAÇÃO ENTRE OS MANJACO DA GUINÉ BISSAU[1]

CLARA CARVALHO
Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (Iscte), Portugal

Antropologia, colonialismo e fotografia

Um olhar antropológico sobre as práticas coloniais[2] é uma incursão na história da constituição da disciplina e de formas de saber que acompanharam o processo de imposição da ordem colonial. Uma etnografia dos arquivos e dos registros coloniais é reveladora da interação institucional, pessoal e simbólica, entre os diferentes intervenientes no processo colonial. Os "sujeitos coloniais da antropologia" (Pels e Salemink, 1999: 3), incluem

1. Este artigo baseia-se na comunicação apresentada ao encontro comemorativo dos trinta anos do Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social da Universidade de Brasília, realizado em novembro de 2002. Parte do material apresentado foi anteriormente publicada em "Ambiguous representations. Power and mimesis in colonial Guiné". *Etnográfica* 6(1), p. 93-111 (número especial *Mirrors of the empire. A debate on portuguese colonialism and postcolonialism*, organizado por Rosa Maria Perez e Clara Carvalho), Lisboa. Agradeço a Wilson Trajano Filho a oportunidade de participar no encontro de Brasília bem como os seus valiosos comentários a uma versão anterior deste texto.

2. Quando falamos de estudos sobre o colonialismo referimo-nos a um campo vasto e de fronteiras pouco definidas. Procurando delimitá-lo, Bill Ashcroft reconhece que "O termo colonialismo é importante para a definição de uma forma específica de exploração cultural que se desenvolveu com a expansão da Europa nos últimos 400 anos." (Aschcroft et al, 45). Não querendo entrar nos debates sobre a definição de colonialismo/colonialismos, cingimo-nos neste texto ao "colonialismo moderno" ou "imperialismo" (Mignolo, 2000) dos séculos XIX e XX.

tanto os atores do colonialismo como os meios cognitivos e retóricos que permitiram exprimir a imposição de uma nova ordem. A lógica colonial baseou-se numa ideologia de progresso e de desenvolvimento, utilizando metáforas como "pai/filho" ou "árvore/ramo" para justificar uma relação de dominação (Aschcroft et al., 2000: 49), enfatizando a oposição binária entre o eu e o outro, o colonizador e o colonizado, que enformou toda a constituição do saber moderno e, em particular, das ciências sociais.[3] Como nota Gyan Prakash, coloca-se atualmente a questão de como a história do colonialismo e a "disciplina colonialista da história" continuam a utilizar conceitos produzidos em contexto de dominação como colonizador e colonizado, branco, preto e "castanho" ou "mestiço", civilizado e selvagem ou não civilizado, moderno e arcaico, ou tribo e nação (Prakash, 1995: 5). Podemos alargar essa preocupação para a antropologia, igualmente refém dos mesmos binarismos. Mais que uma arqueologia dos saberes impõe-se atualmente uma etnografia da constituição do saber em contexto colonial que é o campo por excelência dos estudos sobre colonialismo.[4]

3. Como reconhece Gyan Prakash, *Modern colonialism, it is now widely recognized, instituted enduring hierarchies of subjects and knowledges – the colonizer and the colonized, the Occidental and the Oriental, the civilized and the primitive, the scientific and the superstitious, the developed an the underdeveloped. The scholarship in different disciplines has made us all too aware that such dichotomies reduced complex differences and interactions to the binary (self/other) logic of colonial power. But if the colonial rulers enacted their authority by constituting the "native" as their inverse image, then surely the "native" exercised a pressure on the identification of the colonizer. I refer here not to the dialectic but to the dissemination of the self and the other that ensued as the identity and authority of the colonizer were instituted in the language and the figure of the "native"* (Prakash, 1995: 3).

4. Esses estudos têm rareado no caso lusófono – aliás os estudos pós-coloniais sobre a Africa Lusófona são ainda incipientes. O colonialismo português na África é diversificado e inclui a formação de sociedades crioulas nos arquipélagos de Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe, as elites crioulas dos meios urbanos de Luanda e da Guiné-Bissau, a colonização por povoamento em Angola e Moçambique e apenas por ocupação na Guiné-Bissau. Todas essas colônias foram influenciadas pelo "colonialismo mental" dominado pela metrópole, pela imposição de uma língua comum, e pelo atraso de escolaridade e a censura que caracterizaram o colonialismo português tardio (Fiddian, 2000: 11). Todas são igualmente caracterizadas pelo relativo desconhecimento dos processos de constituição do saber colonial, no qual se destacam alguns trabalhos recentes da historiografia africana, e os estudos pioneiros de antropólogos como Rui Pereira (sobre a etnologia colonial em

O processo de imposição da ordem colonial recorreu a instrumentos de controle físico das populações e espaços dominados; recorreu igualmente a símbolos dessa mesma dominação, à criação de referentes virtuais que representavam a nova ordem imposta. Daniel Hedrick refere como *instrumentos do império* as armas, os meios de locomoção e o quinino, "instrumentos essenciais" de uma colonização realizada pela força das armas, pela imposição administrativa e pelo controle econômico (Headrick, 1981). A estes Paul Landau acrescenta os "instrumentos virtuais", nos quais inclui descrições, relatórios, classificações, tipologizações, e imagens (Landau, 2002: 142). Esses referentes virtuais são os elementos mais divulgados do poder e da ação colonial com as populações da metrópole: são eles os relatórios sobre os quais se elaboram as políticas coloniais e se avalia a sua aplicação; os mapas que delineiam a imposição de uma ordem aparente sobre um território incontrolável; as classificações e tipologizações com que se delimitam seres e espécimes desconhecidos, entre os quais as populações que se pretendem controlar. Entre os "instrumentos virtuais" da colonização a imagem ocupa um papel particular: a fotografia (e o filme) acompanham os agentes de imposição de uma ordem e de um saber colonial. Administradores, comerciantes, missionários e estudiosos utilizam-nos e com eles criam símbolos eficazes da nova dominação. É nesse contexto que se constituem, desde o século XIX, numerosas coleções fotográficas sobre os territórios colonizados que visavam a realizar o "enquadramento" do exótico e permitiam uma divulgação dos contornos e caraterísticas das populações dos impérios nascentes com os habitantes das metrópoles (Edwards, 1992, Ryan, 1997, Landau, 2002). Atualmente essas coleções iconográficas abrem uma perspectiva nova e iluminadora, não só sobre as práticas coloniais, como sobre a constituição do olhar hegemônico. Nesse artigo, abordaremos um caso particular – a representação dos soberanos manjaco da Guiné-Bissau no período colonial – procurando entender, por meio da sua interpretação pela etnografia colonial e figuração iconográfica, a forma como o processo colonial foi recriado pelos seus atores locais.

Moçambique), Paulo Valverde (sobre a ideologia missionária em Angola), Nuno Porto (sobre o caso particular do Museu do Dundo em Angola), Wilson Trajano Filho sobre a sociedade crioula na Guiné-Bissau e em Cabo-Verde, de Cristiana Bastos sobre a formação do saber médico em contexto colonial e de Gerhard Seibert que abrange a formação da sociedade são-tomense.

Os mediadores do processo colonial

Um dos problemas que se colocou de forma insistente aos administradores coloniais foi o da compreensão do tecido social local e da sua integração em modelos sociológicos inteligíveis. Com efeito, a realidade social africana apresentava-se muitas vezes como irredutível face aos referentes europeus. O projeto colonial impôs-se por dois meios interligados: a criação de modelos sociológicos que traduziam a realidade complexa com que se deparava o administrador em estruturas inteligíveis, e a imposição de uma determinada representação do poder que pretendia obter o controle indireto das populações pelas autoridades autótones. A necessidade de administrar conduziu à exigência de um conhecimento mais detalhado das estruturas sociais vigentes e incentivou a produção etnográfica. A colonização efetiva passou também por uma *colonização científica*, desenvolvida em estudos agronômicos, zoológicos, de engenharia, mas também antropológicos e etnográficos, como o testemunham, na sua diversidade, as experiências inglesa, francesa e portuguesa. O projeto colonial coexistiu com a imposição de um projeto científico e a tipologização do território e populações controladas – ou a controlar – revelaram-se essenciais para a delimitação desse mesmo espaço, dessas mesmas pessoas. Como lembra Gyan Prakash, *The [colonial] administration became regularized and extended its reach farther down into the colonized society in its effort to generate news forms of knowledge about the territory and its population* (Prakash, 1999: 4).

Os modelos sociológicos que presidiam os estudos monográficos pretendiam traduzir realidades sociais heterogêneas em estruturas inteligíveis. Ao negociar a colaboração das autoridades locais, os responsáveis coloniais assumiam que as sociedades com que se deparavam estavam organizadas segundo modelos de hierarquia que lhes eram familiares. Esse manuseamento, que começou por ser interpretativo, rapidamente foi aplicado na criação/identificação de hierarquias locais, tanto em sociedades às quais se impuseram novos chefes, ou para as quais se inventaram chefaturas, como naquelas em que se recorreu a figuras legitimadas pela autoridade consuetudinária. Conhecimento, poder, manietação das estruturas sociais locais, são elementos que podemos entender partindo da sua interligação empírica.

A relação imposta pelo colonialismo gerou novos agentes, estatutos e referentes que continuam a marcar a atualidade. Um exemplo particular é a manietação dos soberanos locais, fossem esses chefes cujo poder era consignado consuetudinariamente ou impostos pela administração colonial. Todas as administrações coloniais integraram os chefados autótones no seus projetos de estabelecimento de uma hegemonia européia. O recurso à figura do chefe tradicional foi pragmaticamente utilizado como um meio de superintender as populações locais. Contudo, os soberanos autótones não foram apenas os intermediários privilegiados entre duas estruturas sociais mas também entre duas formações culturais, pelo que oferecem uma perspectiva enriquecedora para se refletir sobre os diferentes meios pelos quais o colonialismo se impôs.

Neste artigo é abordada a questão da relação biunívoca e ambivalente entre a autoridade colonial e local, partindo do caso dos régulos manjaco da Região de Cacheu na Guiné-Bissau. Essa relação deve ser entendida na sua dupla acepção, de estabelecimento de relações de poder e dominação e da sua expressão simbólica. É sobre estas últimas que me irei debruçar, partindo da confrontação entre as figurações iconográficas dos régulos manjaco, realizadas tanto pela administração colonial como por escultores locais, no primeiro caso pelo registro fotográfico e no segundo pela estatuária *post-morten* local. Os dois tipos de representação iconográfica espelham-se e retratam, de duas perspectivas antagônicas, mas complementares, a relação entre o poder colonial e o poder local. Permitem-nos um olhar particular sobre a história da interação entre colonizador e colonizado e sobre a criação de símbolos e significantes empreendida por todos os atores do processo colonial.

O saber colonial

Na antiga Guiné Portuguesa, a pesquisa etnográfica, histórica e mesmo agronômica, foi incentivada e centralizada pelo Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, criado em 1945. A institucionalização da pesquisa etnográfica corresponde à instalação efetiva da organização administrativa e militar na Colônia, bem como ao desenvolvimento de algumas estruturas econômicas, às quais há a acrescentar a nova política colonial e o papel do

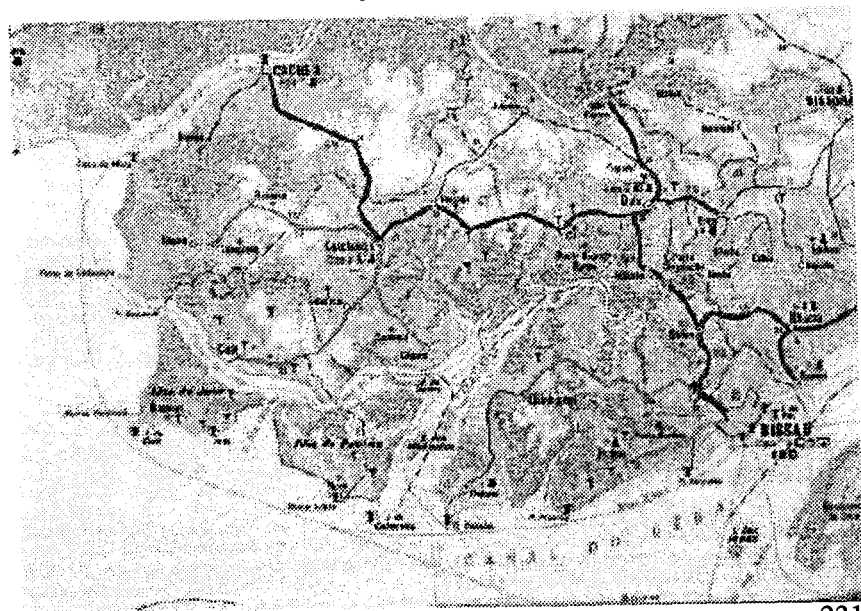
governador da Guiné da época, Manuel Sarmento Rodrigues.[5] Uma das atividades prioritárias do Centro de Estudos da Guiné Portuguesa consistiu da elaboração de etnografias locais, realizadas na sua maioria pelos administradores coloniais. Essa coleção de monografias iniciou-se em 1947 com a obra de Antônio Carreira intitulada *Vida social dos Manjacos*, a qual constitui um exemplo paradigmático da etnografia empreendida por esse Centro. À época da sua realização, o autor era administrador da Circunscrição de Teixeira Pinto (atual Canchungo, região de Cacheu) e a sua etnografia pode ser entendida como uma resposta à questão que se colocava a todos os funcionários locais: como governar? Nessa perspectiva, a monografia é um caso paradigmático da relação entre os trabalhos etnográficos e os interesses da administração colonial. Antônio Carreira baseou-se nas respostas ao *Inquérito etnográfico* elaborado pelo jovem oficial da Marinha, Avelino Teixeira da Mota, em 1945, que fora distribuído a todos os administradores da província. As informações foram obtidas segundo um método bem conhecido na etnografia colonial que consistia na aplicação de um questionário a informantes selecionados (chefes de povoação, dignitários, régulos), os quais se deslocavam ao centro administrativo para esse efeito. Nesse livro, do qual uma parte significativa é dedicada ao problema da sucessão e dos chefados, o autor procurou dar uma explicação sobre a organização social local baseado na sua interpretação dos dados referentes aos Babok ou Manjacos da Costa de Baixo, como são conhecidos, na etnografia colonial, os habitantes dos regulados de Bassarel, Calequisse e Canchungo. Essa monografia foi, durante mais de quatro décadas, a principal fonte de informação sobre as populações da zona,[6] apesar do seu retrato da estrutura

5. O Centro constituiu um caso exemplar e único da produção etnográfica e científica no contexto da administração colonial portuguesa. Além da publicação regular do Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, iniciada em 1946 e que asseguraria até à Independência, essa Instituição editou numerosas publicações ocasionais, organizou a Segunda Conferência dos Africanistas Ocidentais, realizada em Bissau em 1947, e manteve colaboração com diversas sociedades científicas, entre as quais se destaca o Institut Fondamental de l'Afrique Noire (Ifan), em Dakar e os trabalhos realizados em conjunto sobre história da expansão e literatura de viagens relativas a esta zona. O papel do Centro de Estudos da Guiné Portuguesa no conjunto da Antropologia portuguesa foi estudado por Diana Lima (Lima, 1981), Donato Gallo (Gallo, 1988) e Gérald Gaillard (Gaillard, 2000).

6. Outras fontes da etnografia colonial sobre os Manjaco incluem os trabalhos de Avelino Teixeira da Mota (Mota, 1954) e Artur Martins de Meireles (Meireles, 1948, 1949 e 1960).

social manjaca ser bastante discutível. Recentemente, a interpretação de Antônio Carreira foi confrontada com as suas fontes por um novo etnógrafo dos Babok, Eric Gable, que efetuou uma pesquisa em Bassarel em 1986-1987 (Gable, 1960 e 1995). Esse autor chega a conclusões expressivas acerca dos problemas colocados pela etnografia colonial, recenseando dois tipos de dificuldades: por um lado, os conceitos e vocabulário de que dispunham a maioria dos autores publicados pelo Centro de Estudos da Guiné Portuguesa tinham uma origem jurídica (e ocidental), aplicando-se com dificuldade à realidade estudada. Por outro lado, tanto as motivações desses autores como a sua preparação os levavam a sobrevalorizar os aspetos da organização política e econômica local, menosprezando o sistema religioso e ritual (Gable, 1990). Podemos acrescentar as dificuldades que decorrem da aplicação de modelos sociológicos inspirados na hierarquia social ocidental e, sobretudo, da tendência para generalizar a populações muito diversas conclusões baseadas em dados limitados. Começaremos, pois, por uma breve caraterização das populações que se identificam atualmente como Manjaco.

Figura 1

Mapa da Guiné-Bissau

A designação de Manjaco é aplicada a grupos com caraterísticas sociais e lingüísticas a um tempo diferenciadas e aparentadas.[7] A sua diversidade é expressa pelo fato de se identificarem como Manjaco populações que falam dialetos quase ininteligíveis, possuem formas de sucessão ora patrilineares ora matrilineares, integravam-se em antigos reinos pré-coloniais ou, pelo contrário, a forma de autoridade máxima reconhecida era o "conselho de anciãos" da comunidade aldeã. Os Manjaco (tal como os Pepel e Mancanha cuja diferenciação parece originar-se sobretudo em razões de política local pré-colonial e colonial)[8] possuem diversas afinidades culturais, políticas e econômicas com outras sociedades do grupo lingüístico Bak, no qual se inserem igualmente os Balanta e os Djola. Nestas incluem-se: um sistema econômico baseado na rizicultura alagada; a integração em circuitos de comércio regionais regulares; a organização em pequenas comunidades, com um ou dois milhares de habitantes, distribuídos por territórios com um diâmetro de cerca de cinco quilômetros. A maioria dessas populações possuía uma estrutura de poder centralizado, em que as responsabilidades judicial, legislativa e executiva se concentravam nos chefes e régulos. A reunião desses grupos em confederações contribuiu largamente para o estabelecimento de referentes identitários comuns. Entre essas confederações, aparentemente criadas com finalidades defensivas, sobressai o "reino manjaco"

7. A diversidade de identidades étnicas da população da Guiné-Bissau é significativa dos limites da aplicação do conceito de "grupo étnico" como uma unidade discreta (Amselle, 1995). Segundo o recenseamento de 1979, esse país possuía uma população de cerca de 900.000 habitantes, dos quais 200.700 se identificavam como Balanta, 178.700 como Fula, 95.200 como Mandinga, 82.000 como Manjaco, 78.700 como Pepel, 26.600 como Bijagó, 26.000 como Mancanha, 25.100 como Beafada, 15.000 como Felupe, 6.300 como Nalu e 1.200 como Baiote; a população restante, correspondendo a cerca de 18% do total, não considerava possuir uma identidade étnica. Apesar da diversidade, muitas dessas populações possuem afinidades lingüísticas e culturais que ultrapassam as divisões locais: os Felupe e os Baiote (num total de 16.200) integram o grupo Djola, enquanto o conjunto dos Manjaco-Pepel-Mancanha (perfazendo 186.700 pessoas) foi entendido desde os primeiros relatos quinhentistas como uma mesma população, designada de Brames.

8. Manjaco, Pepel e Mancanha habitam a zona litoral compreendida entre os rios Cacheu e Geba e integram o grupo lingüístico Bak, um subgrupo das línguas oeste-atlânticas senegalo-guineenses (Doneux, 1975: 5), no qual se incluem igualmente os Balanta, Djola e Banhum. A língua manjak atualmente falada apresenta-se como um conjunto de variantes dialetais (incluindo o mancanha e o pepel) cujos falantes nem sempre se compreendem.

(Crowley, 1990: 114; Carreira, 1947), constituído no início do século XIX em torno do regulado de Bassarel e que continua a ser um importante operador da identidade local. Os diversos régulos e chefes subordinados reconheciam a autoridade do soberano de Bassarel, ao qual prestavam tributo. Atualmente esse régulo continua a outorgar-se o título de "rei dos reis" (Gable, 1990), embora tenha sido destituído da autoridade e do poder que o caraterizavam. Com efeito, o soberano de Bassarel, em torno do qual se organizou a resistência à dominação portuguesa, foi derrotado em 1914 no quadro das "campanhas de pacificação" que consagraram o domínio colonial pela vitória militar, sendo o rei deportado para São Tomé e a corte destruída na mesma ocasião. Após a derrota do "reino manjaco", os diversos regulados que o constituíam foram integrados no sistema administrativo colonial, passando a fazer parte da Circunscrição de Teixeira Pinto (atual Canchungo), que incluía os Postos de Bassarel, Bula, Cacheu, Caió, Pecixe, Calequisse e Canchungo (Crowley, 1990: 153). Em cada uma dessas divisões os "chefes de Posto" procuravam coletar os impostos e incrementar a produção de culturas de mercado por meio dos "regedores", recrutados entre os chefes tradicionais.

Tal como aconteceu noutros regimes coloniais, também aqui o estabelecimento de uma nova ordem administrativa colonial passou pela tentativa de conhecer a organização social das populações locais e de estabelecer alianças como os seus chefes, ou mesmo de colocar nessa posição elementos da confiança da administração, com a finalidade de evitar conflitos e movimentos de resistência. É nesse contexto que se devem entender os constrangimentos que presidiram à elaboração da obra de Antônio Carreira, a qual se debruça precisamente obre a questão do poder e da organização política autótone. De acordo com esse autor, a estrutura de poder manjaca caraterizava-se pela sua forma piramidal, dominada pelos soberanos ou régulos que nomeavam os chefes locais, os quais por sua vez indicavam quais os seus subordinados. Essa hierarquia de poder era acompanhada de um sistema de arrendamento das terras, dos régulos aos chefes e assim sucessivamente, que explicava a manutenção do sistema. Essa interpretação ignora que as prestações devidas ao régulo consistem essencialmente de dádivas em gado bovino com fins rituais precisos (Gable, 1990). Ao insistir na noção de arrendamento, Carreira estava a interpretar o sistema tributário local segundo um modelo facilmente integrado na lógica do mercado colo-

nial. No entanto, essa descrição baseia-se em dados que resultam de uma negociação entre os administradores e os régulos da Costa de Baixo, habitada pelos Babok. Trata-se de um regulado imposto graças à dupla manipulação dos administradores coloniais, que procuravam aliados influentes, e dos *babucín*, identificados como filhos de régulos. O regulado da Costa de Baixo foi constituído nesse contexto, ocupando o território que era da jurisdição do primogênito de cada régulo de Bassarel (onde o lugar de régulo ou *adjú kor* (manj.)[9] é ocupado segundo um modelo de sucessão circular entre os diversos reinos congregados, e no interior destes por um sistema que privilegia a herança alternada entre um número limitado de matrilinhagens titulares (cf. Carvalho, 1998)). Segundo esse modelo de sucessão, o território da Costa de Baixo era sucessivamente herdado por um filho de um antigo régulo os quais não possuíam entre si uma relação genealógica. Da negociação entre os herdeiros e as autoridades tradicionais resultou um modelo de herança patrilinear e adélfica, que consagrou uma verdadeira dinastia de soberanos. Os régulos dos Babok, ou da Costa de Baixo, foram os personagens políticos locais mais investidos e apoiados pela administração colonial que, por meio deles, garantia o controle da zona central da Circunscrição. O modelo de sucessão e herança apresentado em *Vida social dos Manjacos* vem consagrar essa situação de fato e instituí-la como os "costumes manjaco", que são baseados em dados negociados entre o administrador e o régulo da Costa de Baixo.

A monografia sobre os Manjaco revela-se significativa da relação biunívoca e de manipulação mútua estabelecida entre as autoridades coloniais e grupos de interesse autóctones. Essa relação criou localmente novos significantes de poder, que surgiam aos olhos da administração como referentes mais próximos e inteligíveis. Controle e conhecimento surgem nesse texto intimamente imiscuídos. Esse tipo de inter-relacionamento é caraterístico de outros contextos, como sugerem os trabalhos de Michael Crowder (1964) e Michael Adas (1995) sobre a política de domínio colonial na África Ocidental britânica. Esse último autor, que se debruçou sobre a institucionalização da *indiret rule* no início do século XX, reconhece que os administradores coloniais, ao procurar conhecer as estruturas socioculturais locais, possuíam a clara convição de que as sociedades com que lidavam

9. A grafia das palavras em *manjak* segue Jean Léonce Doneux (Doneux, 1975).

had possessed age-old and clearly bounded cultural configurations of "traditions" that had been basically static – despite often far-reaching political and social changes – in the era before the rise of European domination (Adas, 1995: 292).[10] As elites locais eram encaradas como os representantes de práticas tradicionais alteradas pela hegemonia européia, e Adas considera que

> *if the initial alliances between European colonizers and indigenous elites resulted in a stress on the preservation of tradition, the widespread transformations that acompanied colonial rule prompted European administrators to adopt a number of different strategies in the defense of colonial orders that in most instances rested on accommodating indigenous elite groupes* (Adas, 1995: 293).

Tal como no contexto focado por esse historiador, também entre os Manjaco a administração colonial procurou governar com o apoio de grupos das elites locais. Esse foi um processo dúbio, motivado por interesses pragmáticos de obtenção de poder por ambas as partes. Os estudos etnográficos realizados nesse contexto são expressivos desse jogo, impondo uma determinada leitura e modelo político sobre a realidade abordada. A *Vida social dos Manjacos* fixou uma leitura da sociedade manjaca e institucionalizou as alterações introduzidas por grupos específicos. Legitimou um quadro social onde a intervenção colonial podia ser facilmente integrada na ideologia local.

Representações dos mediadores

Como referimos, os soberanos locais foram os mediadores por excelência entre a ordem imposta e as populações locais. O seu papel central os obrigava a um controle desses personagens que ia desde o apoio a facções de elementos com acesso ao poder, ou mesmo à indigitação dos intermediários preferenciais (os intérpretes) como mediadores. Enquanto intermediários e mediadores não só políticos como culturais, esses personagens são particular-

10. No seu texto de referência sobre os fenômenos de invenção da tradição na África, Terence Ranger debruça-se precisamente sobre a questão da restauração do que se pensavam ser as tradições locais (Ranger, 1994 (1983)).

mente aptos para se pensar no jogo de forças colonial. No caso específico aqui referido, temos acesso a representações iconográficas dos soberanos realizadas tanto pela administração como pelas populações locais que nos permitem empreender um outro olhar sobre essa realidade. As representações iconográficas foram longamente interpretadas no saber ocidental como um acréscimo de objetividade dada a sua própria materialidade e aproximação ao que é representado por um processo de cópia. É atualmente reconhecido que as representações iconográficas enquanto representações são meios interpretativos portadores e geradores de novos significados. Sob essa perspectiva propomos a comparação de duas fontes iconográficas distintas que refletem em espelho o jogo de forças colonial: por um lado, as fotografias dos régulos que acompanham a monografia de Carreira e, por outro lado, as representações dos régulos de Caió na estatuária *post-morten* local.

A monografia *Vida social dos Manjacos* inclui uma variada iconografia, sob a forma de desenhos e fotografias, permitindo cruzar a interpretação textual e iconográfica e apelando a uma leitura múltipla do texto. O texto é acompanhado por 38 desenhos, da autoria de um jovem local, e de trinta fotografias, realizadas pelo próprio Carreira e outros dois funcionários. Na sua maioria, trata-se de representações de indivíduos (dezessete desenhos e 24 fotografias) que obedecem aos mesmos padrões de representação: de personagens em pose rígida perante a câmara ou o desenhador,[11] sendo essa iconografia acompanhada de legendas que erigem os retratados "exemplo-tipo": rapaz/rapariga manjaco, traje de iniciado, de caçador, etc. Nesse conjunto, destacam-se quatro fotografias, as únicas em que os personagens e/ou a situação em que foram retratados são claramente enunciadas na legenda. Trata-se das representações de régulos e chefes de povoação, referidos como as fontes de informação do autor sobre os "hábitos e costumes manjacos". Essas representações revelam-se particularmente expressivas dos parâmetros que delimitam a relação entre as autoridades coloniais e os dignitários locais. As duas primeiras representam um grupo de dignitários, trajando longas camisas de inspiração muçulmana, descalços, os chapéus na mão, agrupados como um grupo escolar (cf. Figura 2, *"régulos 2"*)

11. Trata-se de uma pose de distanciamento e evitamento comum a numerosas fotografias retiradas em contexto colonial, que Nicholas Mirzoeff interpreta como uma forma de resistência simbólica ao colonizador (Mirzoeff, 1999: 141).

sendo acompanhadas da seguinte legenda: "Chefes de povoação, "Nagák" e "Namuã" [títulos locais] de alguns dos territórios da área do Posto da sede, fotografados durante as reuniões para a elaboração do questionário etnográfico". A terceira apresenta os régulos da Costa de Baixo e de Pandim, fotografados em contrapicado para exacerbar a sua importância, trajando fatos civis ocidentais. A última, e a única que não foi retirada em Canchungo, retrata um régulo de Pecixe, no seu traje de função completo, incluindo o chapéu sobre o lenço, os "panos de banda" cruzados ao ombro, um enorme brinco, a conta de iniciado (cf. Figura 3, *"régulos 3"*).

Figura 2
Chefes de povoação

Fonte: Antônio Carreira, *Vida social dos Manjacos*, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1947

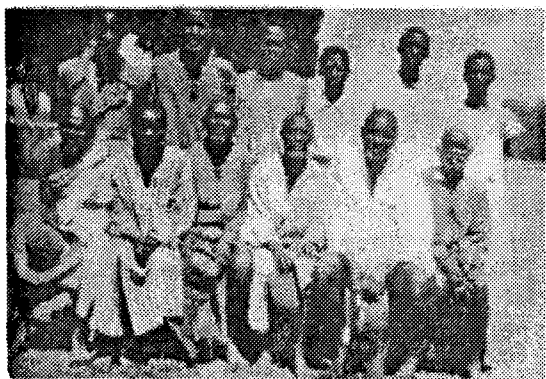
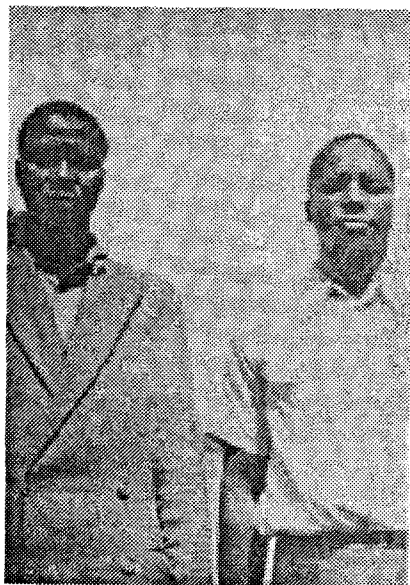



Figura 3

Régulos da Costa de Baixo e de Pandim

Régulo de Pecixe

Fonte: Antônio Carreira, *Vida social dos Manjacos*, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1947

Entre o grupo incógnito das primeiras provas e os três régulos identificados existe uma notória diferença, esclarecedora das relações da administração colonial com os representantes do poder local e da valorização dos soberanos como seus interlocutores preferenciais. E entre os dignitários questionados destacam-se os régulos, os únicos identificados e representados de forma exclusiva e já não em grupo. As fotografias dos três régulos, por seu turno, significam duas representações do poder e duas relações com a administração colonial literalmente diferentes. Como foi referido, na Costa de Baixo, habitada pelos Babok, o regulado impôs-se pela negociação entre os administradores coloniais que procuravam aliados influentes e um grupo de filhos de régulos de Bassarel que se constituíram em dinastia. Os régulos dos Babok foram os personagens políticos locais mais investidos e apoiados

pela administração colonial que, por meio deles, garantiu o controle da zona central da Circunscrição. Recusando as fardas, imitações do traje militar distribuídas a todos os régulos como "traje oficial", o soberano da Costa de Baixo fez-se representar de fato completo traçado, o modelo de elegância civil masculina portuguesa da época, o que implicava não tanto uma recusa da proposta administrativa como uma identificação com os elementos significativos da urbanidade. As legendas vêm enfatizar essa relação, ao declará-lo *o mais conhecedor dos costumes e usos dos Manjacos* (Carreira, 1947: 60), demonstrando a facilidade de comunicação entre o administrador e esse dignitário. Essa aderência contrasta com a legenda da fotografia do régulo José de Pintampil, na ilha de Pecixe, onde se afirma que esse enverga os seus *trajes caraterísticos* e que *em Peciche há particularidades curiosas nos dois regulados da ilha* (Carreira, 1947: 60). Opõe-se o "conhecimento" ao "caraterístico" e à "particularidade curiosa", ou seja, a facilidade de comunicação e adesão ao modelo ocidental à diferença que se considera irredutível. Como representações oficiais, essas fotografias são expressivas da interpretação da administração colonial sobre as populações locais, bem como das hierarquias estabelecidas pelo olhar exterior.

As representações iconográficas dos régulos são um elemento expressivo da história colonial e da representação do poder durante esse período. As suas figurações surgem como um metadiscurso sobre a imagem do poder corporalizada por esses personagens. Da mesma forma, as representações *post-morten* dos soberanos, tal como essas surgem na estatuária local, são reveladoras de um olhar, desta vez interno, sobre o poder e as alterações sofridas. Sob essa perspectiva, será aqui analisada a figuração dos antigos régulos de Caió.

Uma dos ângulos mais significativos para analisar a representação do poder do ponto de vista local obtém-se por meio da observação dos *icap* (manj.) ou *forkilha di alma* (cri.).[12] Na zona continental encontra-se em numerosas casas um local de libações constituído por um conjunto de paus ou *forkilha* (cri.), cada um invocando um antepassado da casa independentemente do seu gênero. O aspeto dos *icap* é diversificado, apresentando-se os mais antigos como um pau, simples ou com alguns riscos gravados, ou

12. A grafia das palavras em crioulo segue Jean Léonce Doneux e Jean-Louis Rougé (Doneux e Rougé, 1988).

ainda como uma forquilha (pau bifurcado) (cf. Figura 3, *icapvelho*), comum a numerosos locais de libação na zona, enquanto os mais recentes são nitidamente antropomórficos, variando entre a simples evocação do gênero do antepassado homenageado e uma representação completa das suas caraterísticas. Essas últimas figurações são atualmente as mais valorizadas e dispendiosas, uma vez que implicam o pagamento a um escultor local, acrescentando dessa forma os custos da cerimônia de colocação do *icap*. Os *icap* são colocados no decorrer de um ritual que funciona como um segundo funeral ou *cerimônia di korda* (cri.; manj.: *usái peser*), constituindo a última homenagem coletiva ao falecido e instaurando-o como antepassado da casa. Os régulos são os principais personagens a serem honrados desse modo.

Figura 4
Icap de Jeta, 1992

Fonte: Fotografia da autora

Em Caió é possível seguir a evolução dessas representações dos soberanos. Junto de *kor* (manj.: centro), o *reino* (cri.: local de residência do régulo), em Belabate, encontram-se diversas figuras dos régulos e das suas mulheres, agrupados pelas respectivas matrilinhagens (manj.: *kakanda*). As mais antigas não resistiram ao tempo e às térmitas e apenas uma cova assinala o local de libações; as mais recentes são minuciosamente esculpidas e pintadas, encontrando-se neste caso os três últimos régulos. Trata-se de figurações de europeus, os dois últimos trajando um uni-

forme militar, um com a respectiva faixa de honra, o outro com galões, no primeiro e mais deteriorado adivinhando-se o desenho de uma gravata (cf. Figuras 5, 6 e 7, *icapcaio 1 e 2 e icapmango)*. A sua europeização é igualmente reconhecida nos traços faciais, de lábios finos, narizes compridos, terminando em bigodes negros que sobressaem sobre o fundo de pintura clara que representa o tom de pele. O contraste com a figuração das mulheres é óbvio: em particular a primeira mulher do régulo (manj: *namaca*) é retratada transportando uma cabaça e um "pano de banda" fechado pelo "cordão de cerimônia", o traje cerimonial usual em diversos rituais. Para além disso, ambas as esculturas de mulheres estão pintadas em tom escuro e apresentam traços fisionômicos africanos.

Figura 5
Icap de Caió, 1997

Fonte: Fotografia da autora

Figura 6
Icap de Caió, 1997

Fonte: Fotografia da autora

Figura 7
Icap de Caió, 1997

Fonte: Fotografia da autora

Duas dessas figuras foram realizadas pelo escultor Sango Mendes, que aprendeu a sua técnica entre os Bijagó onde se praticava a escultura antropomórfica (Gable, 2002, 307).[13] Mendes, um escultor originário de Caiomete (Caió) tornou-se conhecido em 1947, durante as festividades que acompanharam a comemoração dos quinhentos anos da descoberta da Guiné onde foram vendidas ou distribuídas muitas das suas obras. Muitas delas retratavam figuras da administração colonial como os governadores Silva Tavares e Manuel Sarmento Rodrigues. Foi provavelmente na figura desses personagens – e não nos retratados – que o escultor se inspirou para representar os régulos de Caió. Note-se que nem todas as representações de régulos de Sango Mendes têm as mesmas caraterísticas: um conjunto de fotografias das obras do escultor, conservadas no Arquivo Fotográfico do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas (Inep), em Bissau, apresentam diversas figuras estilizadas de régulos com os *regalia* cerimoniais.

Essa figuração reflete o problema levantado desde o início deste texto: os régulos foram os elementos preferenciais da intervenção das adminis-

13. Eric Gable identificou três escultores que trabalhavam na zona de população manjaco durante o período colonial: Soga Mendes, Jon Biku Pinambe e Uut. Todos realizaram *icap* antropomórficos, embora possuindo estilos próprios. Soga Mendes, que aprendeu a técnica da escultura entre os Bijagó, é o escultor que tem uma representação maior nos meios coloniais da época, tendo até mesmo realizado cópias de bustos de governantes portugueses (Gable, 2002).

trações locais, o que conduziu até mesmo a perversões do modelo de autoridade tradicional, surgindo muitas vezes como representantes e aliados do poder (e cultura) alógeno. A tentativa de assimilação cultural foi efetuada segundo diversas estratégias, as quais passaram pela escolarização preferencial dos filhos dos soberanos e chefes, pelo apoio aos candidatos com os quais havia uma melhor capacidade de comunicação, nomeadamente por dominarem o crioulo, ou ainda pela integração dos régulos no circuito administrativo, com responsabilidades sobre questões melindrosas como a coleta de impostos ou a obrigação de realizar trabalhos coletivos. Note-se que essa europeização passou também pela adoção do trajar da cultura dominante (Camaroff, 1996) (apesar deste não poder ser utilizado durante as cerimônias tradicionais como a entronização).

Esses fatores contribuíram para que os soberanos surgissem aos olhos da população como incorporando a *brankundade* (cri.), segundo uma tipologia baseada nas diferentes identificações culturais. Opõem-se os *branku* (cri.), ou seja, todos aqueles que partilham um modo de vida e hábitos culturais associados atualmente à urbanidade e, noutras épocas, à europeização, aos *pretu* (cri.), ligados a uma vivência e hábitos rurais. A oposição entre *pretu* e *branku* inspira-se, obviamente, no antagonismo entre o europeu urbano e o africano camponês e, sobretudo, no sistema de dominação determinado pelos primeiros, em que o corpo é encarado como um elemento significante por excelência. As caraterísticas raciais tornam-se um dos primeiros elementos de significação precisamente por a hegemonia colonial ter exacerbado as diferenças fisionômicas como expressivas dos papéis relativos de dominador/dominado (Gilbert e Tompkins, 1996). Nesse sentido, as representações dos régulos dos *icap* de Caió naturalizaram uma diferença não apenas cultural como de atribuição de autoridade para torná-la mais expressiva. Libertas dos seus referentes originais, essas figurações apenas privilegiaram os elementos culturais e incorporaram nos régulos retratados os elementos do poder colonial. O caráter mimético dessas representações de soberanos é significativo de um metadiscurso sobre o poder, de uma *embodied opposition*, na feliz terminologia de Paul Stoller (1995). Que significado podemos atribuir a essas figurações da *brankundade*?

Mimetização e criação

A mimese do poder e a forma como esta marcou o encontro colonial foi objeto de investigação em diferentes contextos coloniais, destacando-se o clássico estudo comparativo de Fritz Kramer sobre as representações de estranhos e estrangeiros na estatuária e performances africanas (1993 [1987]), e os trabalhos de Michael Taussig sobre as figuras Cuna do Panamá (1993) e de Paul Stoller sobre as performances miméticas dos cultos Hauka do Niger (1995). Taussig debruçou-se sobre o significado dos atos e figurações miméticos, tanto do ponto de vista dos colonizados, que reproduziam os gestos e figuras dos colonizadores e as utilizavam como elementos de poder ou de caricaturização, por vezes em verdadeiros relatos ou representações de terror, como pelos representantes do poder hegemônico.[14] Inspirando-se na reflexão sobre a lógica do pensamento mágico de James Frazer por um lado, Marcel Mauss e Henri Hubert por outro, Taussig invoca as noções de magia por contágio e magia por simpatia para melhor explicar a mimese como uma forma de se apropriar e de controlar as caraterísticas não assimiladas, porque agressivas ou incompreensíveis, de grupos sociais marcados pelo encontro colonial. Nessa perspectiva, a mimese é encarada como um dos meios de pensar e reagir à alteridade:

> *Pulling you this way and that, mimesis plays this trick of dancing between the very same and the very different. An impossible but necessary, indeed an everyday affair, mimesis registers both sameness and difference, of being like, and of being Other. Creating stability from this instability is no small task, yet all identity formation is engaged in this habitually bracing ativity, in which the issue is not so much staying the same, but maintaning sameness through alterity* (Taussig, 1993: 129).

---

14. Um exemplo paradigmático dessa relação é a utilização, desde o século XIX, de máquinas destinadas a melhor gravar o Outro na sua diferença (registros sonoros ou fotográficos), servindo esses registros de elementos intermediários destinados a classificar e dominar a alteridade. Michael Taussig, salienta, a esse propósito, como a mimetização, *as either an unadorned human faculty or one revived in modernity by mimetic machines, is a capacity that alerts one to the contactual element of the visual contrat with reality. I have also intimated that just as mimesis as a necessary part of thinking the concrete involves world history, especially that confluence of colonial factors resulting in primitivism, so by definition world history cannot be thought of outside the mimetic faculty itself* (Taussig, 1993: 70).

Encarada como um ato de recriação política, essa análise da mimese permite-nos um novo olhar sobre as figurações dos régulos manjaco. As suas representações antropomórficas cristalizam o régulo-antepassado (uma vez que se destinam a ser objeto de libações) com os seus atributos de poder – sendo reconhecido o poder desse elemento mediador, a *brankundade.* Mas tal como no caso das figuras cuna, interpretadas por Taussig, também as figurações dos régulos mimetizam um poder alógeno como meio de controle.

O encontro colonial, entendido como uma relação de forças, não apenas fraturou as estruturas sociais anteriores (Asad, 1991: 314), como obrigou a criação de novos significantes. Os régulos, pelo papel que jogaram e foram constrangidos a jogar, foram dos elementos mais sensíveis a esse processo. A dominação colonial não se aplicou sobre sujeitos passivos mas sobre pessoas que se opuseram, reagiram, pactuaram e criaram novos referentes. Não controlou apenas regimes políticos, pretendeu dominar formas globais de vivência social e instituir uma ideologia hegemônica. Esse controle apenas se pode efetuar por uma inter-relação contínua com as populações. No caso dos régulos e chefes, torna-se óbvio que existiu uma contínua negociação mútua. Ao integrarem, mimetizarem, os elementos do novo poder na representação do poder tradicional, as figuras dos *icap* representam uma tentativa de integrar e controlar os elementos, terríveis porque poderosos, desse poder exterior e alógeno.

Os exemplos aqui referidos demonstram igualmente que o processo colonial tem de ser encarado como a constituição de uma ideologia dominante constantemente negociada entre as partes envolvidas. A governação, como uma forma de poder que se infiltra no tecido social, não pode ser reduzida a uma única estratégia colonial. Como afirma Peter Pels, procurando definir o campo de uma "antropologia do colonialismo", *it is still unusual for researchers to fully escape the dichotomy of colonial state and oppressed and/or resistant others, and to realize how much colonial empires were fragmented by other tensions* (Pels, 1997: 176). Com efeito, o colonialismo trouxe bens, tecnologias, referentes, que eram desejados, possuídos, aplicados e interpretados por grupos com interesses divergentes (Pels, 1997: 176). O colonialismo, como projeto hegemônico, foi veiculado por diferentes meios de influência e autoridade, que incluíram, para além do domínio das populações, o controle sobre o corpo, a domesticidade, o tempo, o trabalho e a família (Comaroff e Comaroff, 1992). Esse conjunto

heterogêneo de práticas autoritárias conduziu ao estabelecimento de processos de colonização que tiveram um efeito de ruptura em relação às estruturas socioculturais anteriores. A imposição do projeto colonial não foi um processo de natureza unívoca. Impôs-se sobre sujeitos ativos que a ele reagiram, colaboraram ou se opuseram. Essas reações foram processos criativos que conduziram à criação de novas identidades, coletivas ou individuais.

Pelo seu papel de intermediários, os chefes tradicionais constituíram casos exemplares para analisar alguns dos meios como se constituiu uma hegemonia colonial. A sua representação iconográfica é significativa da incorporação das práticas coloniais, das tensões e cisões introduzidas, e da recriação simbólica com que os atores desse processo integraram o cisma colonial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAS, Michael. 1995. The reconstrution of tradition and the defense of the colonial order: British West Africa in the early twentieth century. In: SCHNEIDER, Jane; RAPP, Rayna (Eds.). *Articulating hidden histories*: exploring the influence of Eric R. Wolf, Berkeley: University of California Press.

AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (Eds.). 1985. *Au coeur de l'ethnie*: ethnies, tribalisme et état en afrique. Paris: La Découverte.

ASAD, Talal. 1991. Afterword: From the History of colonial anthropology to the anthropology of Western Hegemony. In: STOCKING, George W. (Ed.). *Colonial situation*: essays on the contextualization of rthnographic Knowledge. Madison: The University of Wisconsin Press.

ASCHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. 2000. *Post-colonial studies*. The key concepts. London: Routledge.

BASTOS, Cristiana. 2002. Um centro subalterno? A escola médica de Goa e o império. In: BASTOS, Cristiana; ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela. *Trânsitos coloniais*: diálogos críticos luso-brasileiros. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. p. 133-149.

CARREIRA, Antônio. 1947. *Vida social dos Manjacos*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.

CARVALHO, Clara. 1998. *Ritos de poder e a recriação da tradição*. Os régulos manjaco da Guiné-Bissau. Lisboa: ISTCE (Tese de doutoramento policopiada).

____. 2002. Ambiguous representations. Power and mimesis in colonial Guiné: *Etnográfica*, n. 6(1), p. 93-111 (número especial *Mirrors of the empire.* A debate on portuguese colonialism and postcolonialism. PEREZ, Rosa Maria; CARVALHO, Clara (Orgs.). Lisboa.

COMAROFF, Jean. 1996. The empire's old clothes: fashioning the colonial subjet. In: HOWES, David. (Ed.). *Cross-cultural consumption*: global markets, local realities. London: Routledge.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. 1992. *Ethnography and the historical imagination.* Bouder & Oxford: Westview Press.

CROWDER, Michael, 1964. Indiret rule: french and british style. *Africa*, n. 34(4): 197-205.

CROWLEY, Eve L. 1990. *Contracts with the spirits*: religion, asylum and ethnic identity in the Cacheu Region of Guinea-Bissau. (PhD thesis) – Yale University.

DONEUX, J. L. 1975. *Lexique manjaku.* Dakar, Centre de Linguistique Apliquée de Dakar. Université Cheik A. Diop.

DONEUX, J. L.; ROUGÉ, Jean-Louis. 1988. *En apprenant le créole à Bissau ou Ziguinchor.* Paris: L'Harmattan.

EDWARDS, Elizabeth (Ed.). 1992. *Anthropology and photography 1860-1920.* New Haven & London: Yale University Press & The Royal Anthropological Institute.

FIDDIAN, Robin. 2000. *Postcolonial perspectives on the cultures of Latin America and Lusophone Africa.* Liverpool: Liverpool University Press.

GABLE, Eric. 1990. *Modern manjaco*: the ethos of power in a West African Society. (PhD Dissertation) – University of Virginia.

______. 1995. The decolonization of counsciousness: local skeptics and the will to be modern in a West African Village. *American Ethnologist*, n. 22(2): 242-257.

______. 2002. Bad copies: the colonial aesthetic and manjaco-portuguese encounter. *Images and empires*: visuality in colonial and postcolonial Africa. In: LANDAU, Paul S.; KASPIN, Deborah D. (Ed.). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

GAILLARD, Gérald. 2000. Brève évocation d'une histoire de la constitutions du savoir ethnologique relatif à la Guinée Bissau. *Migrations anciennes et peuplement atuel des côtes guinéennes*, direção de Gérald Gaillard, Paris: l'Harmattan. p. 539-577.

GALLO, Donato. 1988. *Antropologia e colonialismo*: o saber português. Lisboa: ER.

GILBERT, Helen; TOMPKINS, Joanne. 1996. *Post-colonial drama*: theory, pratice, politics. London: Routledge.

HEADRICK, Daniel. 1981. *The tools of empire*: technology and european imperialism in the Nineteenth Century. New York: Oxford University Press.

KRAMER, Fritz. 1993[1987]. *The red fez*: art and spirit possession in Africa. London: Verso.

LANDAU, Paul S. 2002. Empires of the visual: photography and colonial administration in Africa. *Images and empires.* Visuality in colonial and postcolonial Africa. In: LANDAU, Paul S.; Kaspin, Deborah D. (Ed.). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

LIMA, Diana. 1981. *Situation et évaluation de l'anthropologie coloniale en Guinée-Bissau.* Paris: EHESS, D. E. A. thesis.

MEIRELES, Artur Martins. 1948. Baiú (gentes de Kaiú) I. Generalidades. *Boletim cultural da Guiné Portuguesa*, n. 11. p. 607-638.

______. 1949. Baiú (gentes de Kaiú). II. Kãbáxe. *Boletim cultural da Guiné Portuguesa*, n. 13. p. 3-25.

______. 1960. *Mutilações étnicas dos manjacos.* Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.

MENDY, Peter Karibe. 1994. *Colonialismo português em África*: a tradição de resistência na Guiné-Bissau (1879-1959). Bissau: Inep.

MIGNOLO, Walter D. 2000. *Local histories/global designs.* Coloniality, subaltern knowledges and border thinking. Princeton: Princeton University Press.

MIRZOEFF, Nicholas. 1999. *An introdution to visual culture.* London: Routledge.

MOTA, Avelino Teixeira da. 1947. *Inquérito etnográfico.* Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.

______. 1954. *Guiné portuguesa* (2 v.). Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

PELS, Peter; SALEMINK, Oscar. Introdution: locating the colonial subjets of anthropology. In: PELS, Peter; SALEMINK, 2000 (1999). Oscar. *Colonial subjets.* Essays on the pratical history of anthropology. Michigan: The University of Michigan Press.

______. 1997. The Anthropology of colonialism: culture, history, and the emergence of Western Governmentality. *Annual Review of Anthropology*, n. 26. p. 163-183.

PEREIRA, Rui. 1998. Introdução à reedição de 1998. In: DIAS, Jorge. *Os macondes de Moçambique.* v. 1. Lisboa: CNCDP e IIT.

PORTO, Nuno (Coord.). 1999. *Angola a preto e branco.* Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra.

PRAKASH, Gyan (Ed.). 1995. *After coloniailism. Imperial histories and postcolonial displacements.* Princeton: Princeton University Press.

______. 1999. *Another Reason:* science and the imagination of modern Índia. Princeton: Princeton University Press.

RANGER, Terence. 1994 (1983). The invention of tradition in colonial Africa. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Ed.). *The invention of tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.

______. 1996. Postscript: colonial and postcolonial identities. *Postcolonial identities in Africa.* In: WEBNER, Richard; RANGER, Terence. (Eds.). Londres: Zed Books.

REPÚBLICA da Guiné-Bissau. 1982. *Recenseamento geral da população de 1979.* Bissau: Ministério da Cooperação, Economia e Plano.

RYAN, James R. 1997. *Pituring empire.* Photography and the visualization of the british empire. London: Reaktion Books.

SEIBERT, Gerhard. 2001. *Camaradas, clientes e comprades*. Colonialismo, Socialismo e Democratização em São Tomé e Príncipe. Lisboa: Vega.

STOLLER, Paul. 1995. *Embodying colonial memories*: spirit possession, power and the hauka in west África. London: Routledge.

TAUSSIG, Michael. 1993. *Mimesis and alterity*: a particular history of the senses. New York: Routledge.

TRAJANO FILHO, Wilson. 1994. Invisíveis e liminares: a sociedade crioula e os seus heróis. *Soronda*, n. 18: p. 77-114.

VALVERDE, Paulo, 1997. O corpo e a busca dos lugares de perfeição: escritas missionárias da África colonial portuguesa, 1930-1960. *Etnográfica*, n. 1, 1: p. 73-96.

Resumo

Este artigo aborda a interação entre Antropologia e Fotografia como instrumentos de controle utilizados complementarmente pela colonização portuguesa em Africa. Ambos concorreram para o estabelecimento da ordem colonial como meios de classificação e de ordenação das populações colonizadas. Ambos fixaram imagens de poder e de hierarquia que se mantêm além do período em que foram elaboradas. Neste artigo, esta relação complementar é abordada por meio da análise do *corpus* documental publicado pelo Centro de Estudos da Guiné Portuguesa na antiga Guiné Portuguesa (atual Guiné-Bissau) e, em particular, sobre os Manjaco da região de Cacheu. A maioria destes documentos retratam os soberanos locais, mediadores preferenciais junto das populações subordinadas, e permitem questionar as formas de relação e manietação do poder local pela administração colonial.

Abstract

This paper addresses the relationship between Anthropology and Photography, as two of the most powerful instruments that helped to establish a colonial rule in Africa. Both Anthropology and Photography were used to classify local populations; both helped recreating and fixing the image of colonized populations; and both created images of hierarchy and power that are still evoked nowadays. This paper takes in account the photographic corpus published by the Centro de Estudos da Guiné Portuguesa and, in particular, the material published on the Manjaco of the Cacheu region. Most of these documents are portraits of local chiefs or *régulos*, that acted as mediators between the administration and subordinated populations and are particularly expressive about their role in the constitution of a colonial order.